



---

## Prier à part ? Le genre dans les synagogues ashkénazes médiévales (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

*Praying separately? Gender in medieval Ashkenazi Synagogues (thirteenth-fourteenth centuries)*

**Elisheva Baumgarten**

Traducteur : Antoine Heudre

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13213>

DOI : 10.4000/clio.13213

ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 43-62

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Elisheva Baumgarten, « Prier à part ? Le genre dans les synagogues ashkénazes médiévales (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13213>

---

Tous droits réservés

## Prier à part ? Le genre dans les synagogues ashkénazes médiévales (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)\*

Elisheva BAUMGARTEN

Au Moyen Âge, la vie des Juifs était centrée sur la synagogue... C'était autour d'elle que s'organisait la vie locale et religieuse. Cette polarisation se manifestait tant dans les dimensions sociales que matérielles de la vie juive à l'époque médiévale<sup>1</sup>.

C'est dans l'ouvrage d'Israël Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, paru en 1896, que l'on trouve cette importante assertion. À un siècle de distance, si l'on parcourt les travaux universitaires qui ont été publiés depuis, force est de constater qu'elle a été largement ignorée. Chercheurs et historiens ont certes appréhendé la synagogue sous l'angle de l'histoire sociale, mais ce sont les individus qui dirigeaient les communautés ou encore les processus de prise de décisions collectives qui ont surtout retenu leur attention<sup>2</sup>. Or, si l'on suit Israël Abrahams, on ne saurait sous-estimer l'importance de la synagogue, en tant qu'elle est à la fois une institution et un espace central de la vie culturelle des Juifs ashkénazes au Moyen Âge. C'est entre les murs de la synagogue que la communauté priait, débattait des questions juridiques, célébrait les rites liés au cycle de la vie ainsi que les cérémonies ponctuant l'année juive. C'est là qu'elle se rassemblait

---

\* Une version en allemand de cet article est parue sous le titre : "Gender in der aschkenasischen Synagoge im Hochmittelalter", in Pia Haberer und Ursula Reuters (hrsg.), *Die SchUM-Gemeinden Speyer - Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe*, Regensburg, 2013, p. 63-75.

<sup>1</sup> Abrahams 1898 : 13.

<sup>2</sup> Pour une étude consacrée à cette question et au travail d'Israël Abrahams, de Jacob Katz et de Robert Bonfil, voir Isaacs 2002 : 14-21.

dans les moments heureux ou en temps de crise. La synagogue était le symbole de la différence entre les Juifs et les personnes extérieures à la communauté. Elle constituait un espace commun partagé par ses membres. Le culte qui s'y déroulait était le théâtre principal des interactions sociales et des jeux de pouvoir, que ce soit au niveau communautaire ou religieux<sup>3</sup>.

Cet article se penche sur certaines des interactions qui étaient à l'œuvre dans la synagogue et sur les valeurs sociales et culturelles produites en son sein ; j'y examinerai la place des femmes dans les rites pratiqués dans les sanctuaires du monde ashkénaze au Moyen Âge, et plus particulièrement aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. En partant de l'analyse d'Israël Abrahams, j'étudierai l'un des aspects de leur rôle, le plus prosaïque sans doute, en mettant l'accent sur leur visibilité au sein des rites et des activités de la communauté. J'évoquerai la question de leur présence physique dans les synagogues, dans la mesure où c'est une condition nécessaire à leur participation aux rites et aux interactions. Les femmes étaient-elles présentes dans les synagogues ? Où se tenaient-elles ? Peut-on identifier des changements au fil du temps ?

## **La présence des femmes dans les synagogues**

### *Synagogues séparées et pouvoir économique des femmes*

Pour commencer, il faut noter que la synagogue n'était pas un espace égalitaire ; la présence des femmes dans les lieux de culte du Moyen Âge s'inscrivait dans un rapport hiérarchique au sein d'une culture patriarcale. Il ne s'agit pas d'excuser ce qui pourrait nous apparaître aujourd'hui comme de la misogynie, mais plutôt de nous replacer dans le contexte des réalités et des sensibilités médiévales<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> L'« interruption des prières » (שיכוב תפילה) n'est qu'un exemple parmi d'autres de la manière dont se réglaient les questions sociales et communautaires à l'intérieur des synagogues. Sur ce point, la mise au point la plus récente est celle de Bonfil 2010. On y trouvera toutes les références aux études plus anciennes sur ce sujet.

<sup>4</sup> En fait, je suggère qu'au lieu de se demander si les femmes étaient bien ou mal traitées, il convient d'essayer de comprendre ce qu'elles faisaient concrètement, ce qui – comme nous le verrons dans cet article – n'est pas toujours facile à établir à partir des sources existantes.

Depuis plusieurs décennies, des historiens, comme Elisheva Cohen-Harris<sup>5</sup> (dont l'étude récente mérite tout particulièrement d'être mentionnée), se demandent où les voix des femmes se faisaient entendre dans la synagogue et où celles-ci se tenaient, deux questions qui, sans être identiques, n'en restent pas moins étroitement liées. La seconde de ces interrogations, est assez similaire à celle à laquelle je tenterai de répondre ici. Je m'appuierai également en grande partie sur les mêmes sources (puisque celles-ci sont pour le moins limitées). Toutefois, je souhaite étudier cette question de manière plus approfondie en replaçant mon travail d'enquête au sein du débat central sur le genre au Moyen Âge.

Le XIII<sup>e</sup> siècle est souvent apparu aux historiens (moi comprise) comme une période où la place des femmes dans le culte a connu une mutation rapide, marquée par leur marginalisation, et ceci serait vrai aussi bien pour le rite chrétien que pour le culte juif<sup>6</sup>. Ainsi, le XIII<sup>e</sup> siècle aurait été une « période défavorable aux femmes juives », ou bien encore une période durant laquelle les femmes seraient devenues « invisibles dans l'espace de la synagogue »<sup>7</sup>. Après d'autres spécialistes de l'histoire médiévale des femmes juives, Avraham Grossman a avancé une idée supplémentaire dans un travail qui a fait date. Pour lui, les femmes détenaient dans l'Allemagne médiévale un pouvoir économique qui leur permettait de s'affirmer ou de jouir d'un « statut élevé »<sup>8</sup>, suivant sa propre expression. La confrontation de ces deux

---

<sup>5</sup> Cohen-Harris 2000 ; Taitz 1986.

<sup>6</sup> Pour la société juive, voir les notes 7 et 8 ; pour la société chrétienne, Elliott 2006, et, pour une vision différente, voir les contributions dans Evergates 2000.

<sup>7</sup> Keil 2004.

<sup>8</sup> Grossman 2004 : 1-2, et ce point est répété tout au long de l'ouvrage. La vision de Grossman est généralement partagée et on en trouve déjà trace dans des commentaires antérieurs ; voir Katz 1984. D'une certaine façon, on peut considérer qu'il s'agit d'une remarque apologétique, et qu'il conviendrait, plutôt que de porter un jugement sur le caractère « élevé » ou « inférieur » de leur position, de se demander ce que les femmes pouvaient et ne pouvaient pas faire dans la société médiévale. Aux dires des sociologues, il est difficile de définir ce qui conduit un individu à jouir d'un statut élevé ou inférieur car différents facteurs interviennent et agissent de manière différente selon le contexte et la société ; voir Whyte 1978.

idées, la première selon laquelle les femmes juives jouissaient d'un pouvoir économique considérable au Moyen Âge et la seconde selon laquelle elles auraient été écartées de l'activité culturelle, l'a conduit, avec d'autres, à formuler l'hypothèse suivante : la marginalisation des femmes aurait résulté d'une sorte de réaction de la hiérarchie masculine, d'une tentative d'exclure les femmes des honneurs publics en raison de leur important pouvoir économique<sup>9</sup>. D'une certaine façon, il s'agit d'un raisonnement circulaire puisque la position économique des femmes explique à la fois leur statut élevé et la nécessité d'y attenter. Pourquoi les femmes auraient-elles accédé à un rang élevé (avant le XIII<sup>e</sup> siècle, suivant ce raisonnement) et pourquoi auraient-elles fait l'objet d'attaques permanentes au cours de la période qui a suivi le XIII<sup>e</sup> siècle ? Comment, malgré ces atteintes, auraient-elles conservé un tel pouvoir pendant si longtemps ? Et à quel moment leur statut aurait-il changé ? La validation de cette hypothèse nécessiterait également d'affiner la chronologie, dans la mesure où les historiens du début de l'époque moderne considèrent souvent le XVI<sup>e</sup> siècle comme une période où les femmes ont conquis une place sociale et culturelle importante du fait de la Réforme et de leur rôle dans les communautés protestantes, même si nombre d'entre eux s'empressent de souligner le caractère limité d'un tel changement<sup>10</sup>.

L'existence de synagogues réservées aux femmes dans les communautés Shum<sup>11</sup> illustre de manière pertinente la complexité de ces questions. Comme on le sait, des synagogues réservées aux femmes ont été construites à Worms (1212/13) et à Speyer (Spire) au cours de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. On trouve d'autres synagogues de ce type à Cologne (1281) ainsi qu'à Nuremberg et à Prague. Les chercheurs ont débattu de la signification de ces édifices pendant plus d'un siècle. Ismar Elbogen arguait qu'avant la construction de ces synagogues spécifiques, les femmes priaient dans les mêmes bâtiments

<sup>9</sup> Keil 2004 : 324-327.

<sup>10</sup> Selon certains historiens, les premières décennies du protestantisme auraient été particulièrement favorables aux femmes. Pour un résumé des travaux de recherche récents, voir Wiesner-Hanks 2007.

<sup>11</sup> L'acronyme désigne l'association des trois villes de Speyer (Spire), Warmaisa (Worms) et Magenza (Mainz/Mayence), considérée comme le berceau de la culture ashkénaze.

que les hommes, possiblement séparées d'eux par un rideau<sup>12</sup>, analyse partagée par Israël Abrahams<sup>13</sup>. Ils ont formulé l'hypothèse que c'est au moment où les communautés se sont développées que des synagogues ont été construites pour les femmes et qu'elles témoignent de leur vitalité. En d'autres termes, la création de telles synagogues ne traduirait pas une volonté de séparer femmes et hommes, mais découlerait au contraire du pouvoir économique et social des femmes. Elles auraient occupé une place si importante qu'elles auraient exigé d'avoir leurs propres lieux de culte ! D'autres historiens voient au contraire ces édifices comme un symbole de la marginalisation des femmes, un moyen de les empêcher d'approcher des hommes<sup>14</sup>. Par ailleurs, de nombreux chercheurs semblent considérer qu'en l'absence de synagogues réservées aux femmes, celles-ci seraient tout simplement restées chez elles<sup>15</sup>. C'est cette question des synagogues séparées qui pose le cadre des différentes parties de mon développement.

#### *Que font les femmes dans les synagogues ?*

Commençons par le témoignage bien connu, datant du tournant du XIII<sup>e</sup> siècle, sur une célèbre femme juive de l'époque, Dulcea de Worms, épouse de Rabbi Eleazar b. Judah de Worms<sup>16</sup>. Dulcea et ses filles furent assassinées pendant l'hiver 1196-1197 par deux voleurs de confession chrétienne qui s'étaient introduits dans la demeure familiale. Dans l'éloge funèbre qu'il prononça après la mort de sa femme, Rabbi Eleazar rappela les activités que celle-ci menait à la synagogue :

Elle accomplissait librement la volonté de son Créateur, jour et nuit ;  
Sa lampe ne s'éteint point la nuit (Prov. 31:18) – elle fabrique des mèches  
Pour les synagogues et les écoles, elle récite des Psaumes,  
Elle chante des hymnes et des prières, et récite des supplications,  
Chaque jour (elle dit) la confession et *nishmat kol hai* et *vekol ma'aminim*

<sup>12</sup> Elbogen 1931 : 466-468.

<sup>13</sup> Abrahams 1898 : 25-27.

<sup>14</sup> Grossman 2004 : 181-182 ; Keil 2004 : 324-328 ; Krautheimer 1927 : 132-137.

<sup>15</sup> Cohen-Harris 2000.

<sup>16</sup> Abraham M. Haberman est le premier à avoir évoqué ce poème. Cf. Haberman 1945 : 165-168. Un commentaire et une traduction de ce poème figurent dans Marcus 1986. Depuis, le poème a également été traduit et étudié par Judith Baskin (Baskin 2001).

Elle récite *pittum baktoret* et les Dix Commandements<sup>17</sup>,  
 Dans toutes les villes elle a enseigné aux femmes à chanter des chansons  
 Elle connaît l'ordre des prières du matin et du soir  
 Et elle vient tôt à la synagogue, et y reste tard,  
 Elle reste debout pendant Yom Kippour, chante et prépare les bougies<sup>18</sup>.

Sans entrer dans les détails relatifs à la pratique religieuse attestée dans ce passage, il est évident que Dulcea était visible dans la synagogue et qu'elle participait aux prières. S'il est difficile de savoir dans quel lieu précis elle apprenait aux femmes à chanter, il apparaît clairement qu'elle-même priait quotidiennement à la synagogue et qu'elle y avait une forte présence, organisant l'éclairage et allumant les bougies<sup>19</sup>. Si Dulcea n'est pas forcément représentative des femmes dans leur ensemble, elle n'était pas la seule à assister et à participer régulièrement au culte. Les *responsa* du XII<sup>e</sup> siècle font allusion à la présence de femmes dans les synagogues, et la littérature morale de l'époque inclut des reproches adressés à celles qui quittaient le lieu de culte trop tôt<sup>20</sup>. Des témoignages attestent, tout au long de cette période, que les femmes faisaient des donations et qu'elles contribuaient à l'entretien des édifices<sup>21</sup>. De fait, hormis la confection de mèches et l'enseignement du chant, la description des activités de Dulcea pourrait certainement s'appliquer à de nombreux hommes pieux<sup>22</sup>.

Un fait important ne doit toutefois pas être négligé : une synagogue des femmes à Worms n'existait pas du vivant de Dulcea. Cette dernière est décédée en 1196, alors que la synagogue des femmes n'a été érigée

<sup>17</sup> Il s'agit de prières que les *Hassidim* ashkénazes récitaient quotidiennement. Pour une histoire des *Hassidim* ashkénazes et de leurs coutumes, voir Marcus 1981.

<sup>18</sup> Je cite la traduction d'Ivan Marcus 1986 : 42.

<sup>19</sup> Il existe d'autres témoignages de cette présence des femmes dans la synagogue, pour l'allumage des bougies, bien après la période d'existence de synagogues réservées aux femmes ; voir par exemple R. Jacob b. Moshe Mölin à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (R. Jacob Mölin, *Sefer Maharil*, éd. Yitzchok Satz, Jérusalem, 1979, p. 50-51 [n°53]), où il est fait allusion aux femmes qui allument les bougies du Shabbat dans les synagogues.

<sup>20</sup> On trouve des exemples dans Grossman 2004 : 180-187.

<sup>21</sup> Voir par exemple le *Nürnbergmemorbuch*, dans Sigmund Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898, p. 87-94.

<sup>22</sup> Je remercie Dr. Judah Galinsky qui a attiré mon attention sur ce point en lisant une version antérieure de cet article.

qu'en 1212-1213<sup>23</sup>. Cela signifie que l'épouse de Rabbi Eleazar fréquentait un sanctuaire sans annexe séparée dédiée aux femmes ; pourtant, elle y priait et était visible dans la synagogue. Un rideau était-il installé entre les femmes et les hommes ? Ou se tenaient-ils dans des endroits séparés, comme c'était le cas à l'église ?<sup>24</sup> Il est impossible de répondre à ces questions, mais il est évident que Dulcea priait dans le même bâtiment et dans le même espace que les hommes.

## La participation des femmes aux rites

### *Le problème de la pureté*

Examinons maintenant brièvement trois autres exemples de la présence des femmes dans les synagogues, et cherchons à situer les femmes à l'intérieur et à l'extérieur des lieux de culte. Mon premier exemple est bien connu, je me contenterai donc de souligner un point qui concerne spécifiquement la visibilité des femmes. Comme je l'ai déjà dit, plusieurs textes indiquent qu'à l'exemple de Dulcea, les femmes ashkénazes se rendaient à la synagogue quotidiennement. Au cours des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, un petit nombre de femmes particulièrement pieuses sont connues pour avoir choisi de ne pas se rendre au temple lorsqu'elles avaient leurs règles. Selon Rabbi Eliezer b. Joel HaLevi (Ra'aviah), ces femmes se tenaient alors à l'extérieur de l'édifice. Ra'aviah et d'autres ont insisté sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'une obligation pour les femmes, tout en louant la piété de celles qui le faisaient de leur propre initiative. Ra'aviah a aussi mentionné le cas d'hommes qui ne venaient pas à la synagogue lorsqu'ils étaient impurs et a également loué leur comportement<sup>25</sup>. Cependant, au cours du siècle suivant, on demanda à toutes les femmes partout en Allemagne, y compris à celles qui n'étaient pas particulièrement pieuses, de ne pas entrer dans les synagogues lorsqu'elles avaient leurs règles. À l'inverse,

---

<sup>23</sup> Krautheimer 1927 : 168.

<sup>24</sup> McLaughlin (2009 : 188-189) décrit la façon dont les femmes et les hommes s'asseyaient à l'église et leurs positions respectives par rapport à l'autel. Il conviendrait d'approfondir la comparaison.

<sup>25</sup> R. Eliezer b. Joel haLevi (Ra'aviah), *Sefer Ra'aviah*, éd. David Devlytzki, 2005, 1<sup>re</sup> partie, Brakhot n°68 (hébr.)



les hommes pouvaient continuer à s'y rendre malgré leur impureté<sup>26</sup>. Cette distinction entre les sexes résultait d'un certain nombre de facteurs, tels que la nécessité d'un nombre suffisant d'hommes pour constituer un *minyan*, la tolérance traditionnelle vis-à-vis de l'impureté masculine, et la signification culturelle attribuée à la pureté rituelle des femmes comme symbole de la spécificité juive.

En d'autres termes, la pratique coutumière des femmes très pieuses des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles a fini par se généraliser. Au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, Rabbi Israel Isserlein, auteur de *Terumat Hadeshen*, remarque que cette coutume « entraîne chez elles (les femmes) un grand désarroi lorsque tout le monde est rassemblé et qu'elles restent à l'extérieur », et suggère que les femmes devraient être autorisées à entrer dans le sanctuaire malgré l'impureté de leur corps, au moins à l'occasion des fêtes religieuses. Ce n'est toutefois qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que le Rema déclare que cette coutume est inutilement sévère<sup>27</sup>. Dans l'optique de notre discussion, ces commentaires indiquent combien la fréquentation de la synagogue était importante pour les femmes puisqu'elles continuaient à s'y rendre alors même qu'elles y allaient pour demeurer à l'extérieur ! En fait, d'après certaines sources, les femmes pouvaient entrer dans l'édifice si on était assuré qu'elles n'y verraient pas la Torah<sup>28</sup>. Lorsqu'elles étaient susceptibles de voir le livre sacré, elles devaient rester à l'extérieur de la synagogue, qu'il s'agisse de la synagogue des femmes ou du bâtiment principal.

### *Au temps de la circoncision*

Un deuxième exemple de la participation des femmes est fourni par les rites liés au cycle de la vie. Parmi eux, le rituel de mariage est un événement auquel les femmes ont pris une part active tout au long du

<sup>26</sup> J'ai déjà abordé cette question de manière détaillée précédemment : voir Baumgarten 2011 et 2014.

<sup>27</sup> R. Israel Isserlein, *Sefer Terumat HaDeshen*, 2<sup>e</sup> partie, *Psakim u-Ketavim*, Jérusalem, 1992, n°132 (hébr.) ; R. Moses Isserles (le Rema), *Shulhan Arukh, Orach Hayyim*, n°88 (hébr.). Pour une discussion concernant cette question au début de la période moderne, voir Rosman 2007 : 133, n. 9.

<sup>28</sup> R. Moses Isserles, *Shulhan Arukh, Orach Hayyim*, n°88.

Moyen Âge et leur rôle y a connu peu de changements<sup>29</sup>. La cérémonie avait lieu, du moins d'après certaines sources, dans la cour de la synagogue et dans la synagogue elle-même. Ainsi Maharil indique que les bénédictions du mariage et le rituel de la *houppah* se déroulaient à l'intérieur du sanctuaire<sup>30</sup>.

La cérémonie de la circoncision est un autre exemple de rites du cycle de la vie<sup>31</sup>. Des sources des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles évoquent la coutume selon laquelle c'était une personne désignée par le terme *ba' al* ou *ba' alatbrit*, qui n'était pas le parent de l'enfant à circoncire, qui se chargeait de tenir le bébé pendant le rituel. Comme le notait Leopold Zunz il y a plus d'un siècle, l'introduction de cette figure était une nouveauté censée imiter la figure du parrain dans la tradition chrétienne<sup>32</sup>. Vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Rabbi Meir b. Barukh de Rothenberg (Maharam) statua que les femmes *ba' alatbrit* ne devaient pas entrer dans l'espace réservé aux hommes ni tenir le bébé durant le rituel. Compte tenu de sa formulation et de son contenu, il ne fait pas de doute que cette décision visait à écarter les femmes du centre de la synagogue et à les séparer des hommes, afin de permettre à ces derniers de recevoir la reconnaissance qui leur était due, la circoncision étant un commandement fait aux hommes. Cette tension rituelle est attestée par le fait que le texte de Rabbi Meir définit ce qui constitue une infraction religieuse en la matière :

L'usage en cours un peu partout ne me semble pas autorisé. Une femme s'assoit parmi les hommes dans la synagogue et on circonçoit le bébé sur ses genoux. Et même si le *mohel* [le circonciseur] est son mari, son père ou son fils, ce n'est pas la façon (du monde) dont une femme si

<sup>29</sup> R. Simha of Vitry, *Mahzor Vitry*, éd. Simon Horowitz, Nuremberg, 1898, n°469-470 (hébr.) ; R. Eleazar b. Judah, *Sefer Rokeah*, Jérusalem, 1960, n°352-353 (hébr.) ; R. Jacob Mölin, *Sefer Maharil, Minhagim*, éd. Shlomo Spitzer, Jérusalem, 1989, Hilkhoh Hatunah, n°1-5 (hébr.).

<sup>30</sup> Des sources postérieures, comme Juspa de Worms, suggèrent que le rite se déroulait dans la cour de la synagogue et dans la maison de la mariée. Voir Juspa Shamash, *Wormser Minhagbuch*, éd. Hamburger & Zimmer, Jérusalem, 1992, vol. 2, p. 21-37 (hébr.).

<sup>31</sup> Ayant déjà consacré de nombreux écrits à cette question dans le détail, je serai brève ; voir Baumgarten 2003 : 114-127 et 231-234 et 2004 : 65-77.

<sup>32</sup> Zunz 1892 : 278-280.

honorable devrait se trouver parmi les hommes et en présence de la *Shekhinah*... surtout dans la mesure où elle n'a pas reçu ordre de circoncire, même son propre fils, puisqu'il est dit « et il [Abraham] circoncit la chair de leur prépuce en ce même jour, selon l'ordre que Dieu *lui* avait donné. » (*Gn.* 17:23). Et si c'est le cas, pourquoi circoncit-on sur les genoux d'une femme ? Elles [les femmes] font donc leur ce commandement qui appartient aux hommes. Et quiconque peut s'y opposer doit s'opposer, et que soit béni quiconque agit de manière stricte dans ce cas. Meir fils de Barukh...

Concernant le point à propos duquel mon maître a écrit. Et bien que j'aie exprimé ma réprobation des jours durant, personne n'y prête attention. Car cela semble être répugnant<sup>33</sup>. Et même si elles sont occupées [par le commandement], leurs pensées vagabondent... Est-ce sans raison que la section réservée aux femmes a été séparée ? C'est pourquoi, cela semble être un commandement exécuté dans le péché... et tout homme qui craint le Seigneur devrait quitter la synagogue, de peur d'apparaître comme un complice des pécheurs. Shalom. Meir fils de Barukh<sup>34</sup>.

Rabbi Meir b. Barukh fait allusion à une synagogue dans laquelle il semble y avoir une section clairement réservée aux hommes. Quelle partie de la synagogue désignait-il ? Les découvertes archéologiques et les représentations de la synagogue de Regensburg (Ratisbonne) à une époque ultérieure font apparaître une vaste salle sans séparation formelle entre les sections<sup>35</sup>. Cet édifice, à moins qu'il ne s'agisse d'une autre synagogue locale, est représenté dans *le Pentateuque de Regensburg* qui date du début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. L'enluminure montrant la circoncision d'Isaac se compose de deux scènes : la première représente les femmes à la porte, la seconde la circoncision proprement dite.

Pourtant, ce n'est qu'un siècle plus tard que Rabbi Jacob Molin (Maharil) stipulera que les femmes doivent rester à la porte et ne pas rentrer dans la synagogue :

Notre maître R. Jacob Segel a dit : Maharam (R. Meir de Rothenburg) a déclaré que la femme qui est une *ba' alatbrit* et qui prend l'enfant à sa mère pour l'amener à la synagogue pour y être circoncis, devrait l'amener

<sup>33</sup> J'ai traduit *mekho'ar* par « répugnant », en raison de la connotation sexuelle explicite du mot.

<sup>34</sup> R. Samson b. Tzadok, *Sefer Tashbetz*, Varsovie, 1901, n°397 (hébr.).

<sup>35</sup> Krautheimer 1927 : 177-180.

<sup>36</sup> *Pentateuque de Regensburg*, env. 1300, Musée d'Israël, Jérusalem, cod. 180/52, fol 81b.

à l'entrée de la synagogue mais sans y pénétrer ni être une *sandak*<sup>37</sup> et tenir l'enfant sur ses genoux pendant la circoncision<sup>38</sup>.

On comprend mieux cette source si on la replace dans le contexte d'un récit à propos d'un garçon né hors des liens du mariage :

J'ai vu une occasion et quelques années plus tard notre maître Mahari Segal nous a parlé... de la circoncision d'un enfant bâtard dont avait accouché une femme mariée. Et la circoncision a eu lieu le jour de Shabbat... et le rabbin R. Gumprecht, le frère de Mahari, était le circonciseur et ils l'ont circoncis dans la cour de la synagogue, près de l'entrée de la synagogue, ce qui n'est pas le cas pour les enfants légitimes (*kesberim*) qui sont circoncis à l'intérieur près de l'entrée<sup>39</sup>.



Cette image décrit la circoncision d'Isaac et est composée de deux scènes : l'arrivée d'Isaac à la synagogue, porté par des femmes de la communauté qui s'arrêtent au seuil ; la circoncision d'Isaac, faite par un homme, pendant laquelle il est porté dans les bras d'un *ba' alatbrit* homme (Source : Wikimedia Commons).

<sup>37</sup> La personne qui tient l'enfant pendant la circoncision (note de l'éd.).

<sup>38</sup> R. Jacob Mölin, *Sefer Mahari*, Hilkhot Milah, n° 14 (hébr.).

<sup>39</sup> R. Jacob Mölin, *Sefer Mahari*, Hilkhot Milah, n° 20 (hébr.).

Selon le *Pentateuque de Regensburg* et le livre des coutumes de Maharil, il semblerait que la circoncision avait lieu à l'intérieur non loin de la porte et que les femmes se tenaient à l'extérieur, également près de la porte. Ou bien, comme certains historiens l'ont suggéré, la porte au travers de laquelle le bébé était remis aux hommes était la porte de séparation entre la synagogue des femmes et celle des hommes. Ainsi, par exemple, la synagogue de Speyer (Spire) comportait une petite porte, installée au cours de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Comme nous l'avons déjà mentionné, certains historiens ont interprété l'installation d'une telle porte, et de manière générale, la construction de synagogues séparées, comme le signe d'une volonté croissante de marginaliser les femmes<sup>40</sup>. Pour ma part, je tends à penser que l'on ne peut en faire un révélateur de cette marginalisation puisque la porte de la synagogue de Speyer (Spire) a certainement été installée trop tôt pour que l'on puisse y voir la mise en œuvre de la règle édictée par Maharam ou des spécifications formulées par Maharil. Il est également probable que cette porte permettait d'appeler les femmes à la Torah lorsqu'il n'y avait pas assez d'hommes<sup>41</sup>. Par ailleurs, les projets de construction de synagogues réservées aux femmes précèdent probablement ces règles, qui ne se généraliseront qu'au XIV<sup>e</sup> siècle. En somme, que les femmes pénètrent à l'intérieur du sanctuaire principal ou qu'elles se tiennent à hauteur de la porte de séparation, elles étaient visibles et des participantes actives en dépit des importantes règles hostiles à leur égard datant de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. En outre, la porte de séparation entre la synagogue des hommes et celle des femmes existait avant que les tentatives de marginalisation des femmes ne se généralisent.

### *Donatrices*

J'aborde maintenant mon troisième exemple qui a trait au calendrier juif, en l'occurrence les trois fêtes du pèlerinage, *regalim*. Lors de ces fêtes, deux coutumes importantes, impliquant la collecte de dons, étaient pratiquées, ce qu'a décrit récemment Eric Zimmer<sup>42</sup>. Ce

<sup>40</sup> Voir note 6 ci-dessus.

<sup>41</sup> R. Meir b. Barukh, 1895, *Teshuvot Maharam*, édition de Prague, préparé par Moses Blach, Budapest, n°108 (hébr.).

<sup>42</sup> Voir Zimmer 2011.

dernier fait remonter la coutume de *matnat yad*, des dons de charité lors des trois fêtes du pèlerinage, à l'Allemagne du XI<sup>e</sup> siècle, et note que la coutume est documentée de manière plus approfondie à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Il décrit également les coutumes liées au *Yizkor* – la commémoration des membres de la famille. Par ailleurs, il démontre que ces deux coutumes contemporaines étaient fréquemment combinées à l'occasion des fêtes du pèlerinage, certaines communautés ashkénazes pratiquant la coutume de *matnat yad*, d'autres observant la coutume liée au souvenir des morts, d'autres enfin combinant les deux<sup>43</sup>.

Le *Nürnberg Memorbuch* (« livre de la mémoire »), un manuscrit de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, contient une prière pour ceux qui donnent de l'argent pour « *matnatyad* » :

Celui qui a béni Abraham et Isaac et Jacob bénira toute la communauté qui entreprend de faire la charité et qui se lève tôt et qui se rend chaque soir dans la maison de la prière. Dieu (lit. le lieu) entend leurs prières et accepte leurs offrandes et les sauve et les rachète de leurs troubles et du danger avec tout le peuple d'Israël et nous dirons Amen<sup>44</sup>.

À qui l'expression « toute la communauté » fait-elle référence ? S'agit-il des seuls hommes comme dans la bénédiction du Shabbat à la communauté : « la communauté entière – eux et leurs femmes et leurs enfants »<sup>45</sup> – ou bien l'expression inclut-elle les hommes et les femmes ? D'après les dons consignés dans le *Nürnberg Memorbuch*, on constate que quasiment autant de femmes que d'hommes sont mentionnées au titre de donations *pro anima* au cours de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et qu'à ce titre, on peut supposer qu'hommes et femmes sont inclus dans l'expression « toute la communauté »<sup>46</sup>.

Un livre de coutumes du XIV<sup>e</sup> siècle indique également que chaque individu qui faisait un don recevait une bénédiction. Cette coutume est décrite dans une source, postérieure de quelques décennies, attribuée à un étudiant de Rabbi Meir b. Barukh de Rothenburg :

<sup>43</sup> Zimmer 2011 : 72.

<sup>44</sup> Sigmund Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898, p. 86.

<sup>45</sup> Il s'agit d'une prière traditionnelle instituée à la période gaonique ; voir Elbogen 1931 : 201-205.

<sup>46</sup> Baumgarten 2014 : chapter 3.

La coutume veut que le dernier jour du *regalim*, tandis que le cantor est assis sur le *migdal*<sup>47</sup> et que le rouleau de la Torah est dans ses bras, avant qu'*Ashrei* (le chapitre des Psaumes) ne soit récité, le chef de la communauté (*gadol she-ba'ir*) prend un objet et un livre dans les mains et va de personne en personne et les bénit une à une, chacune d'entre elles pour sa promesse d'honorer Dieu et le jour saint. Et dans les lieux où cela fait partie de la coutume de se souvenir des morts, ils disent *Av Harahamim*<sup>48</sup>.

Cette pratique est également décrite au XV<sup>e</sup> siècle dans le livre de coutumes de Rabbi Jacob Mölin, qui mentionne que chaque homme âgé de plus de treize ans reçoit une bénédiction pour les donations qu'il a faites<sup>49</sup>.

Le rituel de *Yizkor*, qui comprenait une prière commune et une prière individuelle pour les personnes décédées, est fréquemment mentionné dans les mêmes manuscrits<sup>50</sup>. La prière contenait le nom de la personne décédée et louait le membre de la communauté qui faisait un don au nom du défunt ou de la défunte. Un livre de prières du XIV<sup>e</sup> siècle, provenant de Regensburg (Ratisbonne), contient des bénédictions pour les hommes et les femmes qui faisaient un don :

Celui qui a béni Abraham, Isaac et Jacob, Moïse, Aaron, David et Salomon, il devrait bénir Ploni b. Ploni<sup>51</sup> car il a promis de faire la charité en retour pour la commémoration des âmes en l'honneur de la fête qu'il a observée aujourd'hui. Pour le récompenser, Dieu devrait le protéger et le sauver de tous les dangers et périls, de toutes les afflictions et les maladies et devrait bénir tout ce qu'il fait et le peuple d'Israël, et ses frères et nous allons dire Amen<sup>52</sup>.

On trouve dans le même manuscrit, une bénédiction identique à l'intention des femmes :

Celui qui a béni Sarah, Rebecca, Rachel et Leah devrait bénir Plonit b. Ploni<sup>53</sup> car elle a promis de faire la charité en retour pour la commémoration des âmes en l'honneur de la fête qu'elle a commémorée

<sup>47</sup> Endroit surelevé où se tient l'officiant et d'où on lit la Torah (note de l'éd.).

<sup>48</sup> *Sefer Minhagim de-Bei Maharam*, éd. Israël Elfenbein, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1938, p. 28 (hébr.).

<sup>49</sup> R. Jacob Mölin, *Sefer Maharil*, n° 113 (hébr.).

<sup>50</sup> Sigmund Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898, p. 85-87.

<sup>51</sup> Équivalent de N. fils de N., son père (note de l'éd.).

<sup>52</sup> National Library, Jerusalem Heb. 4° 681-2, fol. 7b, XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>53</sup> N. fille de N., son père (note de l'éd.).

aujourd'hui. Pour la récompenser, Dieu devrait la protéger et la sauver de tous les dangers et périls, de toutes les afflictions et les maladies et devrait bénir tout ce qu'elle fait et le peuple d'Israël, et ses frères et nous allons dire Amen<sup>54</sup>.

Ces bénédictions comportent un élément nouveau intéressant à noter. Même si les âmes dont le souvenir était évoqué dans la prière de *Yizkor* étaient des âmes masculines et féminines avec une formule séparée pour les hommes et les femmes, les bénédictions récitées à la synagogue ont toujours été considérées comme s'adressant aux hommes.

Comment étaient dites ces bénédictions destinées aux hommes et aux femmes qui avaient fait des dons ? Tout comme pour les bénédictions liées au *matnat yad* que j'ai décrites plus haut, on peut supposer qu'un membre masculin de la communauté récitait ces bénédictions. Une liste était-elle préparée à l'avance ou bien la personne récitant les prières passait-elle d'un individu à un autre ? À quel endroit se tenaient les femmes ? À nouveau, je suppose qu'elles étaient présentes dans la synagogue et que leurs noms étaient mentionnés publiquement puisque l'on sait qu'elles participaient au rituel du *Yizkor*. C'est pourquoi les noms des femmes qui faisaient des donations pour sauver leur âme aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles sont mentionnés dans le *Nürnberg Memorbuch* et qu'ils étaient récités dans la synagogue.

On constate sur ce point un changement manifeste dans les textes du XV<sup>e</sup> siècle. Dans les *Memorbücher* (livres de la mémoire) du début de l'époque moderne, les bienfaiteurs sont en majorité des hommes bien que des femmes continuent à faire don de sommes substantielles<sup>55</sup>. En outre, au moins dans le cas des femmes mariées, la bénédiction du *mi sheberakh* devient une bénédiction pour le chef de famille (qui est un homme) :

Celui qui a béni Abraham, Isaac et Jacob bénira Ploni b. Ploni, lui et sa femme et ses fils et sa descendance et tous ceux qu'il a...<sup>56</sup>

<sup>54</sup> National Library, Jérusalem Heb. 4° 681-2, fol. 7b-8a.

<sup>55</sup> Greenblatt 2006 : 236-263.

<sup>56</sup> MS Leipzig, Universitätsbibliothek 1102, Kennicott 665, fol. 179a ; il s'agit d'une addition datant du XV<sup>e</sup> siècle au manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle.



Il ne s'agit pas là d'un changement que l'on pourrait dater du XIII<sup>e</sup> siècle mais d'une transformation qui s'est produite sur une échelle de temps bien plus longue.

\*

J'ai commencé cet article en posant la question de la place et de la visibilité des femmes dans les synagogues ashkénazes au Moyen Âge. Si leur exclusion progressive de certains rituels est incontestable, celle-ci se fait de manière bien plus graduelle que certains historiens ne l'ont suggéré et est, selon moi, postérieure au XIII<sup>e</sup> siècle. Je suggère que le processus au sein des communautés juives ashkénazes a été semblable à ce qui s'est produit dans les sociétés chrétiennes où des voix hostiles aux femmes se sont élevées dès le XIII<sup>e</sup> siècle mais où les changements sociaux concrets ne se sont produits que plus tard<sup>57</sup>.

Enfin, malgré la tentation de réduire les évolutions que j'ai examinées à la manifestation d'une forme de misogynie, toutes les questions que j'ai abordées attestent de ce que les femmes n'ont cessé de s'impliquer dans la vie de la synagogue. Celles qui n'étaient pas pures du point de vue du rituel restaient à l'extérieur du bâtiment mais elles étaient néanmoins bien présentes ; elles continuaient à se rendre au temple pour les rites du cycle de la vie et il fait peu de doute qu'elles étaient bien présentes au moment des fêtes et à l'occasion de la commémoration des défunts. On peut donc affirmer que, même lorsque leur participation fut devenue moins active, elles ne furent pas exclues. Une récente recherche de Yemima Hovav sur les femmes du début de l'époque moderne souligne les liens et l'attachement des femmes à la synagogue. En s'appuyant sur l'étude de pierres tombales de quatre communautés, Yemima Hovav note que, peu ou prou, il y a autant de sépultures féminines que masculines qui fassent référence à la fréquentation de la synagogue par le défunt ; les femmes sont également bien plus fréquemment louées que les hommes pour avoir pourvu aux besoins du temple et participé à son entretien<sup>58</sup>.

Pour mieux comprendre la place des femmes dans les synagogues, peut-être faudrait-il poursuivre la réflexion en considérant les rôles

<sup>57</sup> Voir note 6 ci-dessus.

<sup>58</sup> Hovav 2009 : 328-386.

culturels respectifs des deux sexes à l'époque médiévale. Il conviendrait de comparer les activités des femmes avec celles des hommes qui n'étaient pas instruits et qui n'étaient pas des dirigeants de leur communauté. J'ai déjà suggéré que la description des activités de Dulcea aurait pu correspondre à celles d'un *ba'alebat*, un laïc<sup>59</sup>. Ce type de comparaison entre hommes et femmes nous ramène à la dimension économique que j'ai évoquée au début de mon analyse. Comme je l'ai noté, les historiens ont émis l'hypothèse que les femmes ashkénazes du Moyen Âge jouissaient d'un statut social élevé en raison de leur situation financière, hypothèse qu'ils ont fondée sur les nombreuses traces de partenariats d'affaires conclus entre épouses et époux, et sur les convocations de femmes devant les tribunaux en cas de transactions litigieuses. Cette hypothèse les a conduits à expliquer les modifications de la place des femmes dans le culte par la volonté de les punir ou d'exercer une sorte de « revanche » visant à les remettre « à leur place ». Pour ma part, plutôt que de lire cette évolution et en particulier cette marginalisation comme une punition infligée en raison de leur statut économique, je suggérerais d'analyser la place des femmes dans les rites et leur position économique dans la société dans un cadre élargi. Pour reprendre une explication de l'historienne de l'économie Martha Howell, l'économie médiévale n'était pas tant définie par un critère de genre que par sa dimension familiale :

C'est pourquoi, on ne peut parler d'un « âge d'or » du travail des femmes si l'on entend par là que leur activité professionnelle les auraient mises sur un pied d'égalité avec les hommes. Il s'agit plutôt d'une période de l'histoire européenne où les impératifs du marché émergent coïncidaient, certes de manière imparfaite, avec les impératifs de la famille patriarcale<sup>60</sup>.

Cette perspective peut nous aider à mieux appréhender l'évolution de la participation des femmes aux rituels juifs au fil du temps et permettra, de manière plus générale, de mieux comprendre la vie sociale des Juifs au Moyen Âge.

*Traduit de l'anglais par Antoine HEUDRE*

---

<sup>59</sup> L'histoire des laïcs dans la société n'a pas encore été étudiée de manière approfondie. Pour une introduction à cette question, voir Kanarfogel 1992, et plus récemment Malkiel 2009 : 148-199.

<sup>60</sup> Howell 2008.

## Sources

### Manuscripts

National Library, Jérusalem Hébr. 4° 681-2, XIV<sup>e</sup> s.

MS Leipzig, Universitätsbibliothek 1102, Kennicott 665.

*Regensburg Pentateuch*, Israël Museum, Jérusalem, cod. 180/52, v. 1300.

### Imprimés

R. ELEAZAR B. JUDAH, *Sefer Rokeah*, Jérusalem, 1960 (hébr.).

R. ELIEZER B. JOEL HALEVI (Ra'aviah), *Sefer Ra'aviah*, éd. David Devlytzki, Bnei Brak, 2005 (hébr.).

R. ISRAEL ISSERLEIN, *Sefer Terumat HaDesben*, 2<sup>e</sup> partie, *Psakim u-Ketavim*, Jérusalem, 1992 (hébr.).

R. JACOB MÖLIN, *Sefer Maharil, Minbagim*, éd. Shlomo Spitzer, Jérusalem, 1989 (hébr.).

R. JACOB MÖLIN, *Sefer Maharil*, éd. Yitzchok Satz, Jérusalem, 1979 (hébr.).

R. MEIR B. BARUKH, *Teshuvot Maharam*, Prague édition, préparée par Moses Blach, Budapest, 1895 (hébr.).

R. MOSES ISSERLES, *Shulhan Arukh, Orach Hayyim* (hébr.).

Sigmund SALFELD, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898.

R. SAMSON B. TZADOK, *Sefer Tashbetz*, Varsovie, 1901 (hébr.).

R. SIMHA OF VITRY, *Mabzor Vitry*, éd. Simon Horowitz, Nuremberg, 1898 (hébr.).

*Sefer Minbagim de-Bei Maharam*, éd. Israël Elfenbein, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1938 (hébr.).

Juspa SHAMASH, *Wormser Minbagbuch*, éd. Shlomo Benjamin Hamburger & Eric Zimmer, Jérusalem, 1992 (hébr.).

## Bibliographie

ABRAHAMS Israel, 1898, *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America.

BASKIN Judith R., 2001, « Dolce of Worms: the lives and deaths of an exemplary Jewish woman and her daughters », in Lawrence FINE (ed.), *Judaism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, p. 429-437.

- BAUMGARTEN Elisheva, 2003, « Circumcision and baptism: development of a Jewish ritual in Christian Europe », in Elizabeth WYNER MARK (ed.), *The Covenant of Circumcision: new perspectives on an ancient Jewish rite*, Hannover, NH, Brandeis University Press, p. 114-127.
- , 2004, *Mothers and Children: Jewish family life in Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2011, « “And they do nicely”: a reappraisal of menstruating women’s refusal to enter the sanctuary in Medieval Ashkenaz », in Avraham (Rami) REINER, Joseph R. HACKER, Moshe HALBERTAL, Moshe IDEL, Ephraim KANARFOGEL & Elchanan REINER (eds), *Ta-Shma: studies in Judaica in memory of Israel M. Ta-Shma*, vol. 1, Alon Shvut, Tevunot Press, p. 85-104 (hébr.).
- , 2014, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: men, women and everyday religious observance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BONFIL Robert, 2010, « The right to cry aloud: a note on the Medieval custom of “Interrupting the Prayer” », in Joseph R. HACKER, Yosef KAPLAN & B.Z. KEDAR (eds), *From Sages to Savants: studies presented to Avraham Grossman*, Jerusalem, Merkaz Shazar, p. 145-156 (hébr.).
- COHEN-HARRIS Elisheva, 2000, « Where did Medieval Jewish women stand? Visual sources, Halakhic writings and architecture », *Conservative Judaism*, 52/4, p. 3-13.
- ELBOGEN Ismar, 1931, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt-sur-le Main.
- ELLIOTT Dyan, 2006, *Proving Woman: female spirituality and inquisitional culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- EVERGATES Theodore (ed.), 2000, *Aristocratic Women in Medieval France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GREENBLATT Rachel L., 2006, « A community’s memory: Jewish views of past and present in Early Modern Prague », PhD dissertation, Hebrew University Jerusalem.
- GROSSMAN Avraham, 2004, *Pious and Rebellious: Jewish women in Medieval Europe*, trad. Jonathan Chipman, Waltham (Mass.), Brandeis University Press.
- HABERMAN Abraham M., 1945, *Gezerot Ashkenaz ve-Zarfat*, Jerusalem, Tarshish (hébr.).
- HOVAV Yemima, 2009, *Maidens Love Thee: the religious and spiritual life of Jewish Ashkenazic women in the Early Modern Period*, Jerusalem, Merkaz Dinur (hébr.).
- HOWELL Martha, 2008, « The gender of Europe’s commercial economy, 1200-1700 », *Gender & History*, 20/3, p. 519-538.
- ISAACS Alick, 2002, « An anthropological and historical study of the role of the synagogue in Ashkenazi Jewish life in the Middle Ages » (PhD dissertation, Hebrew University Jerusalem) (hébr.).

- KANARFOGEL Ephraim, 1992, « Rabbinic attitudes towards non-observance in the medieval period », in Jacob J. SCHACTER (ed.), *Jewish Tradition and the Non-Traditional Jew*, Northvale (NJ), Jason Aronson, p. 3-35.
- KATZ Jacob, 1984, « Levirate and *chalitza* at the post Talmudic era », in *Halakha and Kabbalah: studies in the history of Jewish religion, its various faces and social relevance*, Jerusalem, Magnes Press, p. 136-144 (hébr.).
- KEIL Martha, 2004, « Public roles of Jewish women in fourteenth and fifteenth century Ashkenaz: business, community and ritual », in Christoph CLUSE (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, Turnhout, Brepols, p. 317-333.
- KRAUTHEIMER Richard, 1927, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin.
- MALKIEL David, 2009, *Reconstructing Ashkenaz: the human face of Franco-German Jewry, 1000-1250*, Stanford, Stanford University Press.
- MARCUS Ivan G., 1981, *Piety and Society: the Jewish pietists of medieval Germany*, Leyde, Brill.
- , 1986, « Mothers, martyrs and money makers: some Jewish women in Medieval Europe », *Conservative Judaism*, 38/3, p. 34-45.
- MCLAUGHLIN Megan, 2009, « Women and men », in Miri RUBIN & Walter SIMONS (eds), *Cambridge History of Christianity*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSMAN Moshe, 2007, *How Jewish Is Jewish History?*, Oxford, Littman Library.
- TAITZ Emily, 1986, « Kol Ishah – The voice of woman: where was it heard in Medieval Europe? », *Conservative Judaism*, 38/3, p. 46-61.
- WHYTE Martin K., 1978, *The Status of Women in Preindustrial Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- WIESNER-HANKS Merry, 2007, « Women and religious change », in Roni PO-CHIA HSIA (ed.), *Cambridge History of Religion*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, p. 465-482.
- ZIMMER Eric, 2011, « The customs of *matnat yad* and *yizkor* », in Joseph R. HACKER & Yaron HAREL (eds), *“The Scepter Shall Not Depart from Judah”: leadership, rabbinate, community and history. Studies presented to Prof. Simon Schwarzfuchs*, Jerusalem, Mosad Bialik, p. 71-88 (hébr.).
- ZUNZ Leopold, 1892, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Frankfurt.